

El giro emotivo del espacio público. Corazonadas y subjetividades. The emotive turn of the public space

M^a José Sánchez Leyva

Este trabajo plantea un debate sobre las emociones en el espacio público, considerándolas en la actualidad como potentes dispositivos de dominación en su papel de sostén cándido y perverso de la nueva economía. Inherentes a los nuevos procesos de subjetivación contemporáneos van de la mano del giro expresivista, experiencial y moralizador que ha conquistado tanto el espacio público como las formas de resistencia u oposición.

Palabras clave: Emociones, espacio público, procesos de subjetivación, capitalismo cognitivo, resistencias

This paper sets a debate about emotions in public space, currently considering them to be powerful domination devices in their role of naïve and perverse support of the new economy. Inherent to the new contemporary subjectivation processes, they go hand in hand with the expressivist, experiential and moralizing turn that has conquered both the public space and the forms of resistance and opposition.

Keywords: Emotions, Public Space, Subjectivation processes, cognitive capitalism, resistance.

M^a José Sánchez Leyva es Doctora en Ciencias de la Información por la UCM e investigadora y docente de la URJC. Profesora de Teoría de la Información y Teoría de la Comunicación, sus líneas de investigación comprenden la semiótica y el análisis del discurso, las representaciones e imaginarios colectivos, la ética y filosofía políticas y el estudio de los procesos de subjetivación.

E-mail de contacto: mariajosefa.sanchez@urjc.es

Este artículo fue referenciado el 28 de mayo de 2015 (Universidad Complutense de Madrid)

“En un cierto momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos rechazar. El rechazo es absoluto, categórico. No discute ni hace oír sus razones. Es en lo que es silencioso y solitario, incluso cuando se afirma, como le es preciso, a pleno día. Los hombres que rechazan y que están unidos por la fuerza del rechazo saben que no están aún juntos. El tiempo de la afirmación común les ha sido arrebatado precisamente. Lo que les queda es el irreductible rechazo, la amistad de ese NO cierto, inquebrantable, riguroso, que les mantiene unidos y solidarios”
(Blanchot 2007: 107)

Lo que sigue a continuación es un acto (un canto) de amistad en el sentido blanchotiano y un rechazo a la emoción. Más estrictamente al giro expresivista, experiencial y moralizador que ha conquistado y saturado el espacio público y sus formas de intervención y que denomino *giro emotivo*.

La esfera pública en las sociedades del capitalismo cognitivo, lejos de estar desprovista de emociones, pese a su retórica filosófica, se ha visto saturada por una clase de afecto comprometido con el imperativo de la cooperación. Debido a que el nuevo capitalismo demanda y crea redes de interdependencia, ordena que ejerzamos nuestras habilidades emocionales para identificarnos con el punto de vista de otros anulando el conflicto social, nos construyamos una personalidad a la medida de los requerimientos socio-económicos relejando el interés propio en términos de *coaching* adaptativo como sinónimo de salud emocional, e incluso fragüemos vínculos solidarios (de los que quede al margen la justicia).

Se instaure de esta manera el reino del yo mismo que conlleva que pensemos que nuestras emociones tienen validez por el simple hecho de que las expresamos. El *narcisismo* complaciente contemporáneo se acompaña pues de una expresivización que en realidad imposibilita el diálogo social: enquistados en un lenguaje sentimental, ya consignado además en lo que *sentimos*, damos vía libre a una *sinceridad* que sólo delata una sospecha de su interlocutor. La *espontaneidad* que este proceso requiere aboca a la dramatización como género discursivo. Lo privado se hace público pero no se politiza y pierde a su vez contenido diluyendo la interioridad. Curiosamente, de una manera perversa, esto sucede dentro de una exigencia asfixiante de comunicación permanente. Saturados de narrativas del yo vemos cómo la entronización del *individuo* que se *comunica* promueve la proliferación de relatos en primera persona, la reiteración de narraciones de vida cotidiana, el insistente recurso del testimonio y las narrativas fragmentarias, basadas en *personalidades* que se dicen o no comunes, con fuertes expresiones emocionales y de orden testimonial. Todo ello presupone una comunidad de experiencias que producen compasión, empatía y fuertes efectos de verdad. Estas formas expresan una sensibilidad social proclive a instancias de rápida identificación y movilización emotiva y, desde algunas perspectivas, esta exhibición de subjetividad parece resultar un apoyo afectivo para sujetos que, como los actuales, requieren

soportes de algún tipo frente a una trama social retraída y débil.

Simultáneamente, el espacio público-político que habitamos, ya se ha comentado hasta la saciedad, se encuentra constreñido entre la espectacularización de lo público y unas lógicas expresivistas cuyo dictado sobre la empatía obligada hacia la pertenencia silenciosa, si no imposibilita, la aparición de la crítica y la disidencia de sus formas de constitución. No deja de ser paradójico entonces cómo nos vemos obligados a vivir en un marco en el que los procesos desencadenados por la modernidad llevan a la disolución del yo pero la demanda de identidad propia de nuestras sociedades es ineludible. Hoy resulta casi innecesario mencionar a aquellos que hicieron el diagnóstico de esa disolución de la subjetividad occidental y su desconcierto, de Balzac a Munro, de Freud a Deleuze, de Artaud a Beckett. Como relata Claire Fontaine (2005:2)

A través de los distintos relatos, constatamos cómo la sutura que la democracia debería haber practicado en las vidas mutiladas por el trascurso de la historia reciente ha terminado por producir una infección hasta ahora desconocida. Los grandes heridos de la modernidad, en lugar de ver cicatrizar sus heridas y poder volver al trabajo, descubrieron todo tipo de desórdenes identitarios, se vieron de nuevo "tocados", tanto de los nervios como del cuerpo; y cuanto más proliferaba el "Yo" en todos los productos de consumo para el espíritu, menos se era capaz de encontrar su consistencia en la vida.

Este desconcertante proceso que desencadenó la modernidad y en el que estamos instalados discurre paralelo y es consustancial a otro: el espacio público tuvo que sacudirse las emociones para constituirse en el lugar racional del buen gobierno ahora ya dejado de la mano de Dios. Expulsada y anatematizada, la emoción pese a todo no desapareció del panorama público. Y no nos referimos exclusivamente a las prácticas de resistencia tales como el carnaval que trabajó Bajtin, sino a las prácticas estatales y públicas sobre las que podemos leer en Harvey (2008). Es más, podemos decir que ciertas lógicas emocionales constituyeron el espacio público dándole la forma que hoy tiene de la mano de la cultura de masas. Hoy este espacio ha extremado en su obscena exhibición los mecanismos y estrategias que ya durante siglos pasados convivían con un discurso que negaba la existencia de lo emocional. La lógica de la emoción es una estrategia de dominación social. No es nueva pero nunca como ahora ha sido tan clamorosa.

En ningún caso, claro está, asumimos el punto de vista masculinista y elitista según el cual la degradación de la cultura y la política contemporánea encuentra su origen en que se han incorporado estilos, discursos, asuntos, estéticas y emociones fundamental e históricamente adscritos a lo femenino y a las clases populares. Perspectiva clasista que sólo asume lo masculino burgués como lo socialmente *adecuado* y lo políticamente *acertado*. Para enfrentar ese mundo (Rey Chow 1990:

78) “de exceso de mujeres y clases bajas” el *yo* se reifica de tal forma que sólo el *individuo*, ser humano autónomo que mantiene relación de resistencia crítica, puede enfrentarse al mundo contemporáneo respondiendo al ideal de sujeto y ciudadano. En este contexto, como señala Huyssen (2002: 92), se instituye la representación de la ecuación mujer-cultura de masas como una amenaza para la *modernidad culta*. No es de extrañar que fueran precisamente las críticas surgidas del pensamiento y la práctica feminista las que no sólo amenazaron sino que socavaron los cimientos de ese sujeto. Pero con lo anterior no queda blindado un debate sobre emociones en el espacio público. Considerarlas en la actualidad como dispositivos de dominación implica sostener que tienen necesariamente que ser revisadas y denunciadas en su papel de sostén cándido y perverso de la nueva economía. Esto no es incompatible con reivindicar su valor esencial en la conformación del vínculo social y en la constitución de la esfera pública. Nos referimos, por ejemplo, a la amistad con la que comenzábamos este texto:

“Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio, donde, no obstante, cabe con toda sencillez la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación, sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan incluso, en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación. Aquí la discreción no consiste en la sencilla negativa a tener en cuenta confidencias, sino que es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción de ser que no me autoriza nunca a disponer de él, ni de mi saber sobre él y que, lejos de impedir toda comunicación, nos relaciona mutuamente en la diferencia y a veces el silencio de la palabra” (Blanchot 2007:266).

Esta amistad fundada en la diferencia y el silencio de las cosas dichas sólo puede tener lugar en tercera persona para dar lugar a un sujeto colectivo capaz de responder a las complejas exigencias del presente. Este sujeto, del que puede ayudarnos a hablar Benveniste (1977: 278), es incompatible con el nosotros del espacio público totalitario: “la unicidad y la subjetividad inherentes al *yo* contradicen la posibilidad de una pluralización. No se pueden obtener varios *yo* concebidos por el propio *yo* que habla, por el hecho de que *nosotros* no es una multiplicación de objetos idénticos, sino una conjunción entre el *yo* y el *no yo*, sea cual fuere el contenido de este *no yo*”. Esa conjunción forma una totalidad nueva y de tipo enteramente particular, en la que los componentes no son equivalentes entre sí: en *nosotros* predomina siempre el *yo*, en cuanto que no hay *nosotros* más que a partir de *yo*, y este *yo*, por su cualidad trascendente, somete al elemento *no yo*. La persona del *yo* es constitutiva del *nosotros*.

Benveniste observa que la primera y la segunda persona del plural no son realmente tales. Son una dilatación, respectivamente del yo y del tú. No una pluralización, dado que un *unicum* no puede multiplicarse en la forma de una persona colectiva. La única que tiene un plural –incluso cuando es singular, o justamente en cuanto tal– es la tercera persona, que “en cuanto no persona, admite un verdadero plural”.

1. NOSOTROS Y LAS CORAZONADAS

El sujeto colectivo, la ciudadanía, el pueblo, el *nosotros* contemporáneo dibujado por nuestros sistemas políticos y sus espacios públicos nada tienen que ver con esa tercera persona amistosa descrita. Se le configura como una suerte de espectador con ciertas potestades, llamado a responder sólo cuando se le consulta y como una amalgama de *yo mismos* de autoconciencia satisfechos.

El nosotros está siempre por conformar pero es una presuposición que en el discurso público-político se expresa como unanimidad afectiva y moral. De la coherencia semántica o política se pasa a la coherencia afectiva: los demás son cómplices con nosotros que al margen de nuestras posiciones estamos de acuerdo en algo, en el espacio común del *nosotros* dibujado. Esta es una consecuencia fundamental de lo que Rancière (2005) denomina el “viraje ético de lo político” en el que lo importante es la sanción moral. Eso es lo que nos impide el “esto es injusto” frente al “esto es intolerable”, lo que nos deja como espectadores expectantes sin expectativas.

Hoy podemos decir que frente al debilitamiento del vínculo social en general, el espacio de la información es el que nos instituye en sujeto colectivo con facultades destituidas. Sólo es en este lugar en el que se construye y activa un nosotros relativamente consistente y coherente y, por ello, reconocible que nos permite poder describirlo. Por estos motivos, el análisis de la representación de la enunciación es crucial porque los modos de enunciación son espacios de luchas políticas. No se trata de que dejemos hablar al otro para que ese nosotros incontestable en su nebulosa sea inclusivo. Se trata de que la tercera persona tenga lugar. Pero hoy sólo enuncia el yo-nosotros que tiene una corazonada, la de su pertenencia.

Un nosotros que no es más que un yo extendido se escenifica en la actualidad de múltiples maneras. Nos gustaría destacar una de ellas: la *manifestación apadrinada* o domesticada. Proliferan las *demonstraciones de fuerza* articuladas por las instituciones de “todos a la calle” a mostrarnos como uno solo a favor de unos intereses de ese yo dominador con el que debemos comulgar si somos de los *nuestros*. Badiou (2005: 139) sostiene precisamente que en el siglo XX una de las formas dominantes de la materialidad colectiva es la manifestación: el sujeto-nosotros dotado de un cuerpo que utiliza el espacio público para mostrar el espectáculo de su propio poder (sometido e ignorado por los *padrinos*). El siglo hizo de “la insurrección una fiesta, y hoy es una fiesta consensual y sin peligro para nadie”, es de manera ejemplar lo que nos aparta de

toda inquietud política. Por eso vemos a líderes políticos de distinto signos alentado la fiesta y a los informativos comparar los festejos por las victorias deportivas con las manifestaciones. Podemos decir que en nuestros días la insurrección convertida en fiesta nombra algo que se asemeja a una contramanifestación.

Badiou incluye en su reflexión todo tipo de manifestaciones y no sólo las *apadrinadas* que aquí hemos mencionado. Desde luego, para este autor la festividad, el desordenamiento carnavalesco o la confrontación lúdica (expresiones-consigna actuales que reconocemos fácilmente) nunca pueden ser amenazadoras ni expresar el empoderamiento colectivo frente al dominio neoliberal y el control estatal, como se sostiene desde otro punto de vista crítico, ejercido con el yo-nosotros ya aludido.

Lo que nos interesa ahora es subrayar cómo este giro emotivo nos hace compartir el padecer y no el actuar, mientras una ascética del sufrimiento nos induce a permanecer unidos y de acuerdo. *El discurso terapéutico* preponderante (Illouz 2010) nos convierte a todos en víctimas y el dolor aniquila el juicio, genera unanimidad. Este desplazamiento, en nuestro país, se instauró en relación con las víctimas del terrorismo: el dolor por las muertes lleva consigo el acuerdo de los demócratas en torno a la imposibilidad de salida negociada. Pero hoy ha impregnado el resto de asuntos políticos y sociales. El dispositivo emotivo entronca entonces con el moral.

Para Rancière (2005) la comunidad política es así tendencialmente transformada en una comunidad ética, es decir, en comunidad de un solo pueblo, donde todo el mundo supuestamente cuenta. Por eso concibe el discurso ético contemporáneo como el sitio de honor que se le da hoy a las nuevas formas de dominación. Ético, porque hoy se han difuminado las fronteras entre la ética y la moral. Ricoeur (1990: 6) define la aspiración ética mediante tres términos: estima, solicitud o reciprocidad y justicia. En la moralidad contemporánea la estima ha sido usurpada por el individualismo de la autenticidad, la reciprocidad por la equivalencia de los puntos de vista y la justicia por la solidaridad.

La empatía obligada para con la pertenencia a la comunidad elimina la crítica y la disidencia. Este desplazamiento del *ethos* público y político hace que términos como libertad, igualdad o justicia sean candidatos ideales para proveer de contenido la moralidad colectiva (Laclau 2007), aunque ponerse de acuerdo en oponerse a la “injusticia” o en estar a favor de la “libertad” no implica concordar acerca de absolutamente nada. Nuestro espacio público está saturado de esta moralidad para consensuar la respuesta correcta: nada de cólera; pesar.

Hoy, sobra decirlo, este sujeto colectivo dominante en el espacio público es rechazado por los discursos de oposición de los agentes y colectivos sociales que se cuestionan desde aquí los fundamentos éticos, jurídicos y sociales de nuestras democracias. Espacio público totalitario frente a espacio epistemológico democrático. No nos referimos a lo que Bauman (2004: 96-99) considera uno de los logros de la

ética postmoderna, “la re-incorporación del otro de carne y hueso”, pues ya no hay otros ni extraños. Para HAN (2014: 12-15) el siglo pasado era una época inmunológica y la otredad su característica fundamental, pero este paradigma no es compatible con el actual proceso de globalización ya que el objeto de la resistencia inmunológica es la extrañeza como tal y hoy en día en lugar de la extrañeza comparece la diferencia. Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos.

2. REESTRUCTURACIÓN DEL CAPITALISMO Y DE LOS IMAGINARIOS COLECTIVOS

Hemos asistido a una mutación profunda del capitalismo que resumen algunos autores con el término de *capitalismo cognitivo*. Otras formas de nombrar esta transformación y de intentar explicitar algunos de sus aspectos son capitalismo inmaterial, sociedad de la información, *net-economy*, *new economy*, revolución tecnológica, sociedad del conocimiento, sociedad postindustrial. Esta *new economy* se aplica a una extensión de la economía a los ámbitos del conocimiento, de la información, del saber y de la cultura. Esto implica como señala Perniola (2006: 29) una verdadera revolución de las relaciones entre saber y poder que supera la tradicional separación entre estructura material y superestructura ideológica y brinda a los investigadores, pensadores, creativos, artistas, activistas, técnicos etc., nuevas y extraordinarias perspectivas de intervención, pero a la vez los expone como nunca antes a un gran riesgo de sometimiento y proletarización.

El capital intelectual es la verdadera fuerza propulsora de nuestro tiempo. O más bien lo que supone la verdadera fuerza motriz de nuestro mundo es la habilitación de nuevas formas de subordinación del *general intellect* y su conversión en mercancía para anular la fuerza revolucionaria de la cooperación entre cerebros. Se disciplina y adiestra el trabajo cognitivo y en este proceso las emociones y las relaciones interpersonales se encuentran en el epicentro de las relaciones económicas. Es lo que Illouz (2007: 19) denomina capitalismo emocional: el conjunto de prácticas y discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente produciendo un movimiento en el que el “afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas”.

En este panorama que convierte al emprendedor en la nueva subjetividad y al *management* en la nueva ingeniería social, se presentan como necesidades imperiosas para la nueva organización social del cambio, un conjunto de retóricas que afectan a varias transiciones: de la centralización a la descentralización, de la ayuda institucional a la autoayuda, de las jerarquías formales a los equipos abiertos, de las pirámides a las redes, del anquilosamiento a la flexibilidad, de la estructura a la coyuntura. Iniciativa individual (*emprendizaje*), comunicación, nuevas experiencias, transversalidad, laboratorio de conocimientos, interacción, sinergias, gestión participativa, creatividad, libertad, fluidez, capacidad autónoma, toma de decisiones, vínculos, agencia, entusiasmo, emoción. Semántica que resume la lógica de la proclamación

de rebeldía y de ambivalencia moral en la cultura del *management* actual, modelo de gestión desregularizado en el que los únicos que se creen con derecho a seguridad son los que prescriben la inseguridad y la precariedad para todos los demás.

Los efectos de esta reestructuración global se sienten en las formas organizativas, no sólo de las empresas sino de las economías culturales, la conciencia y el conocimiento. Tras esa semántica acogedora aparentemente aséptica y naturalizada se ven afectadas por igual las políticas institucionales, las políticas empresariales, las políticas del yo y las políticas de las nuevas formas de acción colectiva. El resultado: una sociedad deprimida (Roudinesco 2004) y habitada por un sujeto del rendimiento (Han 2014) con fatiga de ser uno mismo (Ehrenberg 2000).

Frente a la configuración de un nosotros dominante las formas de acción colectivas no dejan de repensar y reconfigurar una noción de sujeto que poco tiene que ver ya con la inclusión de la otredad y sí con una revisión más amplia de los propios procesos de configuración de subjetividades. Alonso (2013: 267) inscribe también estos procesos dentro de la lógica del capitalismo cognitivo: “la globalización y la explosión de comunicaciones e informaciones asociadas a ellas han cambiado de tal manera el estilo de movilización dominante y la vinculación a la acción colectiva, que tiende a imponerse cada vez más la hegemonía de la *movilización cognitiva* sobre la movilización militante, en lo relativo a formas de participación. Los elementos *emocionales o afectivos* también se han convertido en pieza clave”.

Debido a esta vinculación entre la sociedad de la información, el capital intelectual y el capitalismo, una de las mayores respuestas a la globalización consiste en construir y reconstruir la sociedad del saber y de la cultura y actuar sobre los imaginarios, a través, sobre todo, de los medios de comunicación. Por ello, como ya anunciara Beck (1998: 107) las preguntas decisivas son ahora: ¿quién domina los símbolos? ¿Quién encuentra o inventa los símbolos? ¿Cómo poner de manifiesto el carácter estructural del problema? Y, por el otro lado: ¿cómo intervenir en él? y ¿cómo se consigue?

A lo largo del siglo XX y XXI, activistas y teóricos sociales han intentado continuamente construir teorías de oposición que fueran capaces de dar cuenta, reaccionar ante y hacer frente a estas nuevas realidades, pero imbuidos del propio *nuevo espíritu del capitalismo*. Así, como sostiene Sandoval (2004: 85-86), si las corporaciones transnacionales están diseñando estrategias los subalternos también lo hacen. Para la autora, entre estas estrategias son fundamentalmente: (1) leer y descifrar los signos de la cultura, (2) deconstruir y desafiar los signos dominantes, (3) resemantizar y apropiarse de las formas ideológicas dominantes para transformar su significado y (4) democratizar, es decir, orientar las estrategias anteriores en interés de la justicia social igualitaria.

En el mundo del capitalismo cognitivo, los imaginarios colectivos se constituyen en lugar de represión y simultáneamente de resistencia. Y así son pensados

por los propios actores. La pregunta se ha desplazado: ya no es la de cómo evadirnos, mantenernos al margen o protegernos de las representaciones que nos hacen daño, nos aplastan o no nos gustan. Sino más bien cuál es nuestra capacidad para reinventar estas representaciones, elaborar otras nuevas, construir otros significados y usos y desafiar los imaginarios sociales existentes.

Por estos motivos, asistimos a una reconfiguración de la política en la que los medios son cruciales para los movimientos sociales y las formas de resistencia. La comunicación (no como vehículo de propaganda, sino lugar que es en sí mismo un espacio de producción) y la creatividad se han convertido en el centro de la reflexión y la acción política. Como resume Gil (2011: 239), inventar consignas, lanzar eslóganes, construir símbolos o hacer circular mensajes aparecen como una de las herramientas más potentes de los movimientos de oposición. Este nuevo sentido de la comunicación está vinculado al uso de las nuevas tecnologías e Internet, que permiten la expansión sin límites de nuevos lenguajes, relatos, textos, vídeos y fotografías que recorren el mundo entero mostrando experiencias, conectando discursos y significados o visibilizando en tiempo real acontecimientos cruciales. En este nuevo uso de los medios, la “creatividad” o lo que podemos denominar “el giro estético” de la política está siendo crucial.

Bajo los imperativos de la transnacionalización política, económica y cultural lo que constituye gran parte de la resistencia política y la política opositiva es hoy trabajar los imaginarios colectivos. Un trabajo que afecta a la propia definición de las subjetividades opositivas.

3. SUJETOS Y SUBJETIVIDADES

Con motivo de la exposición “Playgrounds, reinventar la plaza”, y en el marco del convenio de colaboración de la Fundación de los comunes con el MNCARS, Marcelo Expósito coordinaba el curso “La imaginación política. Cruces entre arte, activismo y política”. (MNCARS 30 abril-20 mayo 2014). En su presentación sostenía:

“Una revolución en curso se configura como una máquina compleja que contiene tanto componentes políticos como estéticos. Si con Maurizio Lazzarato podemos afirmar que los movimientos del actual ciclo efectúan una política expresiva y no de la representación, si el Guattari tardío pudo sintetizar la hipótesis de un nuevo “paradigma estético” (que constituye una propuesta política y no un nuevo lenguaje artístico), es porque nuestras prácticas revolucionarias actuales tienen en su centro la experimentación con modos de subjetivación política. Dicho de otra manera, en el centro de nuestra apuesta revolucionaria se sitúan no tanto las

viejas formas de concienciación ideológica, sino más bien la producción de máquinas expresivas donde las subjetividades se reconfiguran. La revolución no es sólo un cambio estructural; es también la producción simultánea de nuevas subjetividades, un cambio radical y masivo de los comportamientos y los modos de vida.”

Muchas son las objeciones que podríamos plantear a este fragmento. Si lo extractamos es precisamente porque resume los lugares comunes de ciertos discursos actuales de oposición. Foucault lo había explicado claramente: el poder produce más que reprime, y su producto más relevante son las subjetividades. Nuestros cuerpos están atravesados por las relaciones de poder y nuestros devenires están orientados en función de los medios con los que nos oponemos a ese mismo poder o con los que abrazamos sus flujos. Como sostiene Claire Fontaine (2005: 1):

“La construcción del yo ha sido desde siempre una cuestión colectiva, una cuestión de injerencia y de resistencia, una cuestión de distribución y de división de las tareas y de las competencias. Las marcas de la inferioridad, la sexuación, la raza y la clase están inscritas en uno mismo mediante una serie de intervenciones perfectamente dirigidas por parte de los principales estamentos del poder, que actúan en profundidad y a menudo dejan huellas indelebles. Negra, francesa, mujer, heterosexual, bonita, universitaria, por debajo del umbral de la pobreza... todos esos parámetros, y otros que "introyectamos" sin dificultad, son el resultado de una negociación social a la que, la mayoría de las veces, no hemos sido invitados. El desposeimiento que sentimos con respecto a nuestra presunta identidad es, pues, el mismo que el que sentimos frente a la historia, en la que parece que ya no podemos participar de ninguna manera.”

Ya hablemos de singularidad cualquiera o de hombres sin atributos, conocemos de sobra los relatos sobre las limitaciones de la subjetividad occidental y los desasosiegos que estas provocan. Como ya hemos dicho, los grandes heridos de la modernidad descubrieron todo tipo de “desórdenes identitarios”. Nuestras democracias, bajo el pretexto de una promesa de igualdad, no han hecho sino producir una equivalencia que encubre las desigualdades. Pero esos otros tematizados como extraños y que eran extrañados de ese ideal universalista y razonable de igualdad irrumpieron (tras las revueltas de los setenta) en el panorama público de los noventa de una forma explosiva. Hoy, como he subrayado, en un magistral giro de supervivencia del sistema, esos otros no son ya lo extraño sino lo diferente. Instalados en la lógica de la identidad, no hay nada fuera, ya no hay amenaza. Todos pueden reivindicar sus diferencias a condición de que todo siga igual, de que no se alteren los fundamentos de la identidad. Hoy todo son diferencias.

Desde este marco, el problema que se plantean los “movimientos sociales” no es ya la otredad sino la elaboración de subjetividades de oposición que puedan articular la resistencia y la revolución. Subjetividades híbridas, lábiles, coyunturales, deseantes, fragmentadas..., en suma, *entidades postidentitarias*. Así la configuración de sujeto que es preciso performar, *diferente* o no, ya no es el autónomo masculino que se oponía desde el marxismo o las perspectivas revolucionarias “clásicas”. Ahora ese sujeto de oposición es un no lugar, construcción constante y permanente esfuerzo.

En este sentido, la subjetividad comienza a concebirse como un complejo nudo de relaciones y procesos sociales en los que los sujetos son fabricados de manera siempre inconclusa. El imaginario de las resistencias políticas a las que remiten estas ideas, como hemos dicho anteriormente, tiene más que ver, en palabras de Gil (2011: 237), con la creación de espacios de libertad en el interior de las relaciones de poder que con la idealización de un lugar ajeno a los procesos de subjetivación en los que se enmarcan. “De este modo, recuperar la potencia y el deseo, reapropiarse del tiempo de vida expropiado por el trabajo, imaginar otras formas y estilos de vida, subvertir la normalidad a través de la expresión de las diferencias, hacer comunidad para construir resistencia donde hay relaciones atravesadas por el capital, son prácticas que remiten a resistencias elaboradas desde el interior de la dominación y no a estandartes que plantean que basta con el asalto al poder desde una subjetividad incontaminada”.

Así, la resistencia es atribuida al *sujeto* tanto como a la intersubjetividad, la acción social y la organización colectiva de la experiencia cultural, a lo que Negt y Kluge (2001) han llamado esferas contra-públicas. Es decir, de nuevo encontramos la paradoja de que estas esferas de acción pública están constituidas por un nuevo sujeto ya no sujetado a la identidad pero formateado por el neoliberalismo en el sentido de que aún en la incertidumbre y en la performance subiste el deseo de ser, un yo que no se contenta con que su presencia manifieste su búsqueda en el momento en que la expresa, sino que sigue anhelando decir un yo mismo. Nuevo frente abierto e inevitable.

Del “yo es otro” al “yo es yo mismo”: emociones, dominación y exclusión social. Peñamarín (2007: 336) lo expresa con claridad:

“La fluidez de la identidad, la flexibilidad, versatilidad y creatividad que se atribuyen al sujeto posmoderno son exigencias del capitalismo informacional, aunque a menudo se presentan como formas de superar el esencialismo moderno de la identidad. Allí donde es mayor la erosión de los vínculos sociales y de las plataformas de acción o asociación colectiva, las personas quedan expuestas al sistema económico, que exige capacidad de re-educarse, de adaptarse a nuevas demandas y de crear proyectos y conexiones innovadores y productivos. Aquellos que no tengan estas capacidades, quienes

carezcan de la rapidez de movilidad requerida, resultan en mayor o menor grado marginados o excluidos del sistema”.

Al excluido se le trata de reintegrar: proliferan entonces programas, talleres, seminarios formativos para hacernos más adaptables.

Esta forma de vida presupone una fuerza y energía enormes: es difícil, como sabemos, habitar y soportar un mundo lleno de imprevistos y de orientaciones aleatorias, sin anhelos ni perspectivas de futuro, sin planes prefijados ni pautas rígidas, sometido al cambio constante y a ritmos vertiginosos de supervivencia y producción. En una constante reinvencción.

Por lo tanto, esta forma de individuación postidentitaria tiene un sentido ambivalente, porque si bien está claro que este replanteamiento de la identidad puede ser considerado, en palabras de Beck, como la liberación de los individuos del enjaulamiento de las instituciones, aumentando sus posibilidades expresivas, reflexivas e incluso cooperativas, sin embargo, la obligación de activación personal para formular salidas efectivas frente a los desafíos de los actuales estilos de vida genera todo un nuevo universo de patologías y malestares, graves y leves, de la identidad psicológica.

El sujeto hiperactivo debe atender los requisitos que se le exigen en las nuevas formas de capitalismo: habilidades sociales y emocionales tales como confianza, empatía, felicidad, afirmación personal, autoconciencia emocional, liderazgo, motivación, confianza en uno mismo, iniciativa, independencia, optimismo, autorrealización. Y un cierto estilo emocional, hasta ahora propio de las clases medias, que ahora es nombrado como *inteligencia emocional*.

Por eso, estos modos de individualización se han convertido en nuevos dispositivos de exclusión. De tal manera que, como sostiene Alonso (2013: 289),

“A las clases medias y medias altas con buenos niveles de capital cultural y social, el debilitamiento de los marcos institucionales colectivos y el distanciamiento de los fenómenos de la acción colectivos implican la posibilidad de mayor creatividad, cultivo del yo, apertura a la dimensión de agencia, formación de redes, valoración de la autonomía personal, etc. Pero, del mismo modo que este individualismo por exceso, positivo y por desbordamiento de intereses subjetivos hace su aparición, también se advierte en este ciclo, para las posiciones sociales estancadas o en decadencia, el avance de un individualismo negativo, impuesto por defecto o por falta de recursos, redes y soportes colectivos”.

Los marcos de subjetivación y elección siguen estando entonces fuertemente condicionados por la posición ocupada en la estructura social, que determina el acceso,

la cantidad y la calidad de los recursos no solo materiales sino también culturales y expresivos. La inteligencia emocional (Illouz, 2013: 273), en tanto capacidad racional para manejar las propias emociones de modo que creen respuestas adaptativas, es una nueva variable para incluir en los mecanismos de reproducción y exclusión social ya que crea nuevas formas de competencia (y de incompetencia) social. Ya hemos mencionado las habilidades sociales y emocionales que legitima esta inteligencia emocional, algo que se ha tornado particularmente importante en una forma de capitalismo caracterizada por Boltanski de “conexionista”. En pleno paso del *homo aeconomicus* al *homo communicans* ya Bourdieu (2013: 109-10) hablaba de cómo las habilidades *distinguidas* están ausentes de las vidas de las clases trabajadoras. Con una clara inspiración greimasiana decía que “la taxonomía ética dominante (...) se resume en un sistema de cualidades y de calificativos que se organizan alrededor de la oposición entre las *maneras* positivamente sancionadas o “distinguidas” (es decir, las maneras de los dominantes) y las sancionadas negativamente. Rasgos casi indelebles de dos *modos de adquisición* que tienden a perpetuarse en lo adquirido”. De este modo, se establecen oposiciones entre la cualidad apreciada desde el punto de vista de la clase dominante y las maneras negativamente calificadas. Subraya como oposición fundamental la que se establece entre la *holgura* y la *penuria*, cualidad dominada, replicada en una oposición secundaria entre la *pretensión* y la *modestia* como penuria aceptada. Bourdieu (2013:111) elabora entonces un cuadro en el que el “distinguido” (burgués) es desahogado, holgado (espíritu, gesto, etc.), generoso, noble, rico, amplio, liberal, libre, flexible, natural, desahogado, desenvuelto, seguro, abierto, vasto, etc. Mientras el “pretencioso” (pequeño burgués) es estrecho, recortado, falso, pequeño, mezquino, tacaño, parsimonioso, estricto, formalista, severo, rígido, crispado, forzado, escrupuloso, detallista, etc. El “modesto” (pueblo) es torpe, pesado, envarado, tímido, desmañado, entorpecido, pobre, modesto, bonachón, espontáneo, franco (al hablar), firme...

Estas dos clases de *habitus* que de por sí pueden subdividirse hasta el infinito se expresan “como *coincidencia realizada del ser y del deber ser*, que funda y autoriza todas las formas íntimas o exteriorizadas de la certidumbre de sí: seguridad, desenvoltura, gracia, pericia, flexibilidad, libertad, elegancia o, en una palabra, *naturalidad*”.

No es casual que la descripción de esta naturalidad coincida con los requisitos, habilidades y competencias que el capitalismo cognitivo y emocional exige al conjunto de la población.

4. ¿CIERRE?

El implacable Bourdieu (2000: 70) recuerda que “la libertad de invención, que permite producir infinidad de jugadas hechas posibles por el juego, *tiene los mismos límites que el juego*”.

Hemos lamentado que el capitalismo contemporáneo se haya apropiado de las herramientas críticas que en su momento fueron dirigidas contra él: singularidad, creatividad, revolución, celebración, son ahora reclamados por el neoliberalismo patriarcal. Este movimiento se encuentra en la base de lo que hemos denominado *giro emocional*. Hoy el poder ha hecho suya la consigna de liberación de toda estructura reivindicada por los movimientos sociales y se ha convertido en agotador imperativo paralizante. Emancipación, igualdad, libertad han dejado de ser los nombres de las resistencias y han pasado a ser propiedad del capital, de los mercados y de las políticas neoliberales, como vemos diariamente no sólo en la publicidad sino también en los discursos de nuestros políticos conservadores que parecen hoy ser sólo los defensores de los trabajadores y las mujeres.

En este estado de cosas, la movilización de los sentimientos, la improvisación del juego u otras capacidades expresivas de la subjetividad ya no constituyen por sí mismas garantías de perturbación de la esfera pública-política sino su perverso soporte. Es preciso revertir este nuevo fenómeno de sujeción y esto nos obliga a empezar de nuevo, pero no desde el principio. Los *malestares* provocados por el capitalismo cognitivo y emocional, como la locura, no precisan cura sino emancipación. Para ello es necesario, como decía Barthes (2004: 113) “sostener un discurso cuya instancia no sea ni política, ni religiosa, ni científica; que sea, de alguna manera, el residuo y el suplemento de todos estos enunciados. ¿Cómo llamaríamos a este discurso? Erótico, sin duda, pues tiene que ver con el goce; o tal vez también: estético, si se prevé dar poco a poco a esta vieja categoría una ligera torsión que la alejaría de su fondo regresivo, idealista, y la acercaría al cuerpo, a la deriva”. Resemantizar pues, de nuevo, lo estético para que podamos derivar. Tal puede ser el recorrido. Sin que la deriva nos aleje de lo que deseamos.

Estas páginas están dedicadas a la memoria de Agustín Gómez Acosta, *amigo*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, L.E. y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C.J. (2013) *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: S.XXI.
- BADIOU, A. (2005) *El siglo*. BBAA: Manantial.
- BARTHES, R. (2004) *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona: Paidós
- BECK, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística general*, II. “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”. Madrid: S. XXI.
- BLANCHOT, M. (2007) *La amistad*. Madrid: Trotta.
- BOLTANSKI, L., y CHIAPELLO, E (2000) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. (2013) *Las estrategias de la reproducción social*. BBAA: S. XXI.
- (2000) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- EHRENBERG, A. (2000) *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. BBAA: Nueva Visión.
- GIL, S., (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de sueños.

- EXPÓSITO, M.** (2014) *Todo mi cuerpo recuerda: desorden festivo, mutación subjetiva y devenir revolucionario* (en prensa).
- (2014) “La imaginación política. Cruces entre arte, activismo y política”. MNCARS 30 abril-20 mayo 2014 (presentación impresa).
- FONTAINE, C.** “Artistas ready-made y huelga humana” <http://www.lasonora.org/pdfs/album2/artistasreadymade.pdf>
- HARVEY, D.** (2008) *París, capital de la modernidad*. Madrid: Akal.
- HAN, B.** (2012) *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HUYSEN, A.** (2002) *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, postmodernismo*. BBAA: Adriana Hidalgo editora.
- ILLOUZ, E.** (2010) *La salvación del alma contemporánea. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. BBAA/Madrid: Katz.
- (2007) *Intimididades congeladas*. BBAA: Katz.
- KLUGE, A., y NEGTE, O.** (2001) “Esfera pública y experiencia Hacia un análisis de las esferas públicas burguesa y proletaria” en Blanco, P., Carrillo, J., Claramonte, J.. Expósito, M. (Eds), *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- LACLAU, E.** (2006) *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- PEÑAMARÍN, C.** (2007) “Sociedad de la información y del conocimiento” en Barañano, A, García, J.L., Cátedra, M., Devillard, M.J. (coords.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid, Editorial Complutense.
- PERNIOLA, M.** (2006), *Contra la comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RANCIÈRE, J.** (2005) *El viraje ético de la estética y la política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- RICOEUR, P.** (1990) “Éthique et morale” en *Revista Portuguesa de Filosofia* (XLVI), 5-17.
- ROUDINESCO, E.** (2005) *El paciente, el terapeuta y el Estado*. BBAA: S.XXI.
- (2004) *¿Por qué el psicoanálisis?* BBAA: Paidós.
- SANDOVAL, Ch.** (2004) “Nuevas ciencias” en *Otras inapropiables* de VVAA, 81-106. Madrid: Traficantes de Sueños.